

Eva Vrtačič\*

## V imenu ljubezni

Pričujoče besedilo iz psihoanalize jemlje konceptualni aparat (orožje) in kontekste (bojna polja), s pomočjo in znotraj katerih se loteva zgolj še enega *poslednjega* obračuna z mrtvimi Drugimi. Skozi ta boj se na stran mrtvih zvesto postavljajo tudi izgubljeni ljubezenski objekti, izid boja pa bodisi (pa še to zgolj navidezno, znotraj fantazme, kot bomo videli) osvobodi Jaz, bodisi ga zaslužnji v derridajevsko različico melanholije (četudi subjekt to spet vidi kot svoboden, še več, etičen izbor). Toda ne glede na izid boja vojna vedno divja naprej, odpirajo se paralelne interpretativne fronte in diskurzivni spopadi, mrtvi se še naprej vračajo – strašijo nas v imenu nekih vzvišenih ciljev in romantičnih zapletov, mi pa jim v narcistični naivni nevednosti vedno znova nasedamo. Kaj torej storiti, da v tem masakru ohranimo *celo* glavo? Za konstruktivno strategijo se tako ne izkaže imperativ *zmagati* (najsí to pomeni poplačati simbolne dolge izgubljenih/izgubljenim, jih maščevati, se jih spominjati, jih odgnati, vztrajati z njimi v dialogu...), pač pa preizprašati sam konflikt – ali kot nas uči film *WarGames* (1983) na primeru (in primer ne bi mogel biti boljši, saj se prav tako in čedalje bolj uvršča v liminalno polje med živo in mrtvo, mrtvo in nemrtvo) tehnologije: »*The only winning move is not to play.*«

### Taksonomija smrti: živi – mrtvi, mrtvi – nemrtvi

Zakaj se mrtvi vračajo? Vračanje mrtvih, »fundamentalna fantazma sodobne množične kulture,« (Žižek 1991, 22) fantazija o posamezniku, ki noče ostati mrtvih in se kar naprej vrača, predstavlja motnjo v simbolnem, moralnem ali epistemološkem redu (Davis 2007, 2). Mrtvi se vračajo, da bi izterjali nek neplačan simbolni dolg ali poravnali odprte simbolne račune v tostranstvu (Žižek 1991, 23) in si v drugo zagotovili, kar je v prvo umanjalo – vračajo se, tako Lacan, ker niso bili primerno pokopani. V tuzemstvu imajo še vedno opravke, želijo popraviti krivice, razjasniti skrivnosti, poskrbeti za bližnje, vračajo se, da bi postavili stvari na svoje mesto in spet, tokrat za zmeraj, odšli od nas ter tako ponovno vzpostavili jasno ločnico med zadevami živih in zadevami mrtvih. Vračanje

147

\* AGRFT, Univerza v Ljubljani

mrtvih je motnja v procesu simbolizacije, »mrtvi se vrnejo kot pobiralci neplačanih simbolnih dolgov [...], ki vztrajajo onkraj fizične smrti.« (*Ibid.*) Mrtvi se torej vračajo, ko nekaj ostane neizrečeno, s tem neizrečenim se esencializirajo v skoraj primerljiv status živih in mrtvih.

Koncept živih mrtvecev namreč izziva in spodbija uveljavljen, binaren način rabe jezika,<sup>1</sup> zamegljuje razliko med živim in mrtvim, med »biti živ in biti mrtev.« (Žižek 2010, 190) Nemrtvi [*undead*] torej ne obstajajo na sredini para živo – mrtvo, pač pa z mrtvim tvorijo nov binarni par. V paru živo – mrtvo mrtvo pomeni neživo, nekaj, kar nikoli ni bilo živo, medtem ko v paru mrtvo – nemrtvo mrtvo pomeni ne več živo, nemrtvo pa živo po smrti (Žižek 2003, 100). Vzemimo kot ilustracijo Žižkov primer vampirja: »sodba 'on je nemrtev' je torej nedoločno-omejujoča sodba natančno v smislu izključno negativne geste izključitve vampirjev iz domene mrtvih, ne da bi jih ob tem in zato locirali v domenno živih (kar bi storili v primeru enostavne negacije 'on ni mrtev').« (2010, 190-191) Četudi nemrtvi niso niti mrtvi niti živi, paradoksalno, v Žižkovi konceptiji predstavljajo ultimativno življenje: »kot da sta smrt in smrad, ki se širi po njej, maska, ki ščiti življenje, ki je mnogo bolj 'živo' kot naše običajno vsakdanje življenje. Mesto 'živih mrtvecev' ni nekje vmes med mrtvimi in živimi: ravno kot mrtvi so v nekem smislu 'bolj živi od življenja samega', saj imajo dostop do substance življenja pred njeno simbolno mortifikacijo.«<sup>2</sup> (Žižek 1992, 116)

Po Lacanu (1988) obstajata dve smrti<sup>3</sup>, realna in simbolna, in le kadar skladno sovpadeta, človek učinkovito umre, ni več živ, postane torej mrtev. Realna smrt je uničenje fizičnega telesa, simbolna pa uničenje simbolnega univerzuma in subjektivne pozicije, »izbris biti«. (*Ibid.*, 283) Ti dve vrsti smrti sta med sabo neodvisni, se ne predpostavljata, nista inverzni, med njima je razkorak, ki ga zapolnijo bodisi manifestacije monstroznega bodisi lepega. (Žižek 2000) V psihoanalitski teoriji največkrat obravnavan primer statusa med dvema smrtma je Antigona, ki se v tem prostoru znajde »ravno zato, da bi preprečila bratovo drugo

<sup>1</sup> Kot se pokaže v obravnavi Derridajevega prispevka k tematiki vračanja mrtvih, je spodbijanje binarnosti princip dekonstrukcije.

<sup>2</sup> Simbolno se tako postavlja nasprotni kontekstu živega – in Drugi se izkaže za vselej že mrtvega.

<sup>3</sup> Šterk (2010) razdela še tretjo, imaginarno razsežnost smrti. Imaginarna smrt je nek kvazi nevtralen eksplanatoren model, kozmologija »podob smrti, kulturno sprejetih scenarijev, ideacij in razlogov, kako in zakaj človek umre.« (594)

*smrt*« (*Ibid.*, 170). Ko mu skuša omogočiti primeren pogrebni obred, mu v resnici skuša zagotoviti večnost v simbolnem redu. Žižek (2004) za nemrtve, ki so prav tako med dvema smrtma, označi na primer tudi zapornike v Guantanamu; biološko so živi, vendar simbolno mrtvi – so naključni preživeli, »tisti, ki so jih zgrešile bombe [...] so živi mrtveci« (b.p.). Podoben status imajo npr. izbrisani, ki so fizično prav tako živi, vendar pravno gledano ne obstajajo, so tako rekoč čez noč izginili, izključeni so iz simbolnega reda. Žižek takšni situaciji pravi »birokratska verzija stanja med dvema smrtma.« (2003, 121) Prav tako so med dvema smrtma tisti, ki so biološko že mrtvi, simbolno pač ne, tisti, katerih simbolna dediščina živi onkraj njihove fizične eksistence.<sup>4</sup> V ta liminalni prostor v nadaljevanju lociramo še izgubljene ljubezenske objekte.

Mrtvi se vračajo, da bi še drugič umrli, da bi izšli iz *Unheimlich/uncanny*/grozljivega prostora med dvema smrtma. Freud dimenzijo *Unheimliche* (1994) navezuje na ponovno obuditev nečesa, kar nam je domače, vendar je bilo potlačeno, »vse, kar je povezano s smrtjo, trupli, pa z vračanjem mrtvih, z duhovi in strahovi.« (26) Ne zgolj fizično, pač pa tudi simbolno mrtev človek pa je »umrl v miru, s poravnanimi računi, brez kakršnega koli simbolnega dolga, ki bi preganjal njegov spomin.« (Žižek 2002, 110) Sprejetje lastne smrti, torej sprejetje nečesa, na kar subjekt nima vpliva, pomeni to integrirati svoj simbolni univerzum. (*Ibid.*, 112) Svobodna izbira smrti tako »signalizira pripravljenost sprijazniti se z lastno smrtjo tudi na ravni simbolnega, opustiti iluzijo simbolne nesmrtnosti.« (*Ibid.*) Svobodna izbira lastne smrti pomeni ne popustiti glede lastne želje, pomeni storiti etično dejanje, kar je v psihoanalizi največkrat obravnavano prav na primeru Antigone<sup>5</sup>, ki se »predstavlja kot *autónomos* [...], kot čisto in enostavno razmerje človeškega bitja do označevalnega preloma, ki ji podeljuje nezmagljivo moč, da se postavi naproti in proti vsemu, kar je.« (Lacan 1988, 286)<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Z nemrtvimi je prežeta tudi popularna kultura; spomnimo se samo neskončne produkcije literature, filmov, televizijskih serij in drugih tekstov o duhovih, vampirjih in zombijih. Zdi se, da so ravno nemrtvi oz. obravnava tematik, ki se odvijajo v polju med dvema smrtma, tisto, kar dodatno zamegljuje že tako spodjedeno mejo med t.i. visoko in popularno kulturo – od Antigone in Hamleta, prek Nosferatu, pa vse do Buffy in Twilighta.

<sup>5</sup> Antigona pravi: »Že zdavnaj sem mrtva in hočem v smrt.« (Lacan 1988, 284)

<sup>6</sup> Če lahko v domeno etike vključimo sprejetje lastne smrti, pa, kot bomo razdelali kasneje, po Derridaju (2005) to ne velja za sprejetje smrti Drugega – Derrida v tematizaciji upora proti izgubi Drugega logiko obrne; zanj melanholija ni patološko stanje kot za Freuda (1987), pač pa vztrajanje v žalovanju in nadaljevanje dialoga z izgubljenim Drugim razume kot etično držo.

Živi na vračanje mrtvih reagirajo ambivalentno, odziv je zaznamovan z dvojno jezo: najprej, zakaj so sploh umrli, kako so lahko odšli od nas, nas pustili same, in nato, zakaj nas po vsem, kar smo v žalovanju za njimi prestali, zdaj ne pusti jo pri miru?<sup>7</sup> (Davis 2007, 3) Soočeni smo z dvema nasprotujočima si željama: obdržati svoje mrtve in znebiti se jih za zmeraj.<sup>8</sup> V tem smislu ambivalentni so tudi pogrebni obredi, ki predstavljajo simbolizacijo v njenem najbolj osnovnem pomenu; skozi pogrebne obrede se mrtve »inskribira v tekst simbolne tradicije, zagotovljeno jim je, da bodo kljub smrti 'še naprej živeli' v spominu skupnosti.« (Žižek 1991, 23) Namreč, preko pogrebnih obredov mrtvim izkažemo spoštovanje mrtvim in preprečimo njihovo vrnitev. Ambivalentnost žalovanja je po Žižku še zlasti očitna v dveh nasprotnih držah napram mrtvim – njihove smrti ne smemo zanemariti, pač pa jo primerno obeležiti s pogrebnimi obredi, po drugi strani pa »je nekaj obscenega, transgresivnega, že v samem govorjenju o mrtvih. Enako ambivalentnost najdemo v motu 'o mrtvih le dobro': mrtvih ne smemo soditi – toda, kaj ni dejstvo, da lahko ustrezno sodimo *zgolj* mrtve, saj je njihovo življenje zaključeno?« (Žižek 2003, 100) Smrt torej ni *zgolj* uničenje življenja, pač pa šele omogoča sodbo o tem življenju, umrlega postavi v domeno nesmrtnosti. »Življenje označi s pečatom trajnosti in »imenu« nalaga nesmrtnost. Gre za izpolnjeno življenje, ko končno lahko oznamimo, da je bil x takšna in takšna oseba.« (Faulkner 2010, 55) Ali kot zapiše Derrida: »Smrt se vpiše naravnost v ime.« (2001, 34)

## Žalovanje, melanholija, etika

S pojmom žalovanje Freud (1987) označuje »normalno« reakcijo ob izgubi ljubljene osebe ali kakšne abstrakcije, ki je zavzela njeno mesto. Freud pristavi še,

<sup>7</sup> Tudi ta situacija aludira na občutja, ki nas prevevajo ob izgubi ljubezenskega objekta.

<sup>8</sup> Tovrstna ambivalentnost je nekaj, kar Freud (1987, 215) eksplicitno pripiše *zgolj* melanholiji, ne pa tudi žalovanju, v melanholiji je namreč še nekaj več: »Razmerje do objekta pri njej ni enostavno, marveč je zapleteno zaradi ambivalentnostnega konflikta. [...] [P]ovodi za melanholijo daleč presegajo povode za žalovanje, ki ga praviloma sproža le realna izguba, smrt objekta. Pri melanholiji se torej zaneti nešteto posameznih bojov za objekt, v katerih se med seboj borita sovraštvo in ljubezen; prvo hoče osvoboditi libido od objekta, druga pa ubraniti pozicijo libida pred napadom.« In še: »Tako kakor pripravi žalovanje Jaz do tega, da se odpove objektu, s tem, da ga razglasi za mrtvega, in Jaz nagradi s tem, da ostane pri življenju, tako zrahinja tudi vsak posamezni ambivalentni boj fiksacijo libida na objekt s tem, da ga razvrednoti, poniža, tako rekoč tudi pobije.« (*Ibid.*, 216) Na tem mestu se vprašamo še, če se ne vračajo morda le določeni mrtvi oz. izgubljeni (pod pretvezo oz. racionalizacijo, da imajo tu še nek *unfinished business*) in pa seveda, če je bilo mrtvim oz. izgubljenim sploh treba umreti, da bi se lahko vrnili in nas preganjali.

da četudi žalovanje vsebuje resne odklone od običajnega odnosa do življenja, nanj ne gledamo kot na patološko stanje – »normalnih« žalujočih torej ne napotimo k terapevtu. Še več, brez primernega žalovanja mrtvim sploh ni dovoljeno umreti. Tisti »preživeli, ki so zanikali smrt ali se na njeno realnost niso dovolj odzvali, se znajdejo ujeti v nerazrešenih konfliktih, nekaj jih preganja, jih straši.« (Rakoff 1973, 159)

Freud kljub mnogim podobnostim jasno začrta razliko med melanholijo in žalovanjem – že res, da gre na izkustveni ravni za podobne občutke, podobne bolečine, toda geneza vsakega od stanj je drugačna. Freud trdi, da se žalovanje za razliko od melanholije dogaja v domeni zavednega. Pri žalovanju gre za to, da se ob ugotovitvi, da ljubljene objekta ne obstaja več, pojavi zahteva, da se vsakršna libidinalna investicija umakne iz tega objekta in se v končni instanci premesti na drug objekt – takšna zahteva pa naleti na silovit odpor, saj »človek le nerad zapušča neko pozicijo libida, celo takrat, če je nadomestilo zanjo že čisto pri roki.« (1987, 204) Preko žalovanja, ki psihično podaljša obstoj izgubljenega objekta, posameznik nato to zahtevo postopoma predela in, ko je žalovanje končano, je Jaz spet svoboden in neinhibiran. (*Ibid.*, 205) Tudi melanholija je lahko odziv na izgubo ljubljenega objekta, vendar pa je njen vzrok bolj pogosto tudi drugačna izguba, ne predpostavlja nemetaforične smrti. Za žalovanje velja, da nič v zvezi z izgubo ni v domeni nezavednega, pri melanholiji pa imamo opravka z izgubo objekta, ki je odtegnjena zavesti – četudi subjekt »ve, koga je izgubil, ne ve [...], kaj je z njim izgubil.« (*Ibid.*)

Včasih torej izkušnja izgube namesto žalovanja proizvede stanje melanholije in na tej točki se moramo po Freudu začeti ozirati po patoloških dispozicijah. Edina od razpoznavnih značilnosti, ki ločuje melanholijo od žalovanja so zgolj zanjo značilne motnje v samopodobi, ostale pa veljajo za obe stanji, in sicer: boleča nerazpoloženost, pomanjkanje zanimanja za zunanji svet, izguba sposobnosti za ljubezen ter inhibicija vsakršne aktivnosti (*Ibid.*, 204). Melanholiku se torej zgodi opustošenje lastnega Jaza, medtem ko žalujoči izkusi opustošenje sveta: »Pri žalovanju je postal reven in prazen svet, pri melanholiji pa je tak sam Jaz.« (*Ibid.*, 205) Pri melanholiji se prosti libido (posledica izgube objekta) ne premesti na drug objekt, pač pa se umakne v Jaz, kjer ni poljubno uporabljen, pač pa rabi za »vzpostavitev identifikacije Jaza z opuščnim objektom.« (*Ibid.*, 208) Libido se ne troši na vedno novih objektih (in posledično ne kopni, pač pa se kopiči), saj nihče ni dovolj dober, da bi bil vreden libidinalne investicije.

Melanholik sebe vidi kot ničvredneža, podleža, nesposobneža, omalovažuje lastno osebo in zaradi svoje moralne izprijenosti pričakuje izobčenje in kazen. Obtožbe, ki jih melanholik silovito usmerja proti sebi, zlasti tiste najhujše in najbolj nasilne, pogosto ustrezajo ne melanholiku samemu, pač pa nekomu drugemu, torej izgubljenemu objektu, ki je Jazu služil za identifikacijo. Freud je zatrdil: »Ključ za to klinično sliko držimo tako v roki takrat, ko spoznamo v samoočitkih očitke objektu ljubezni, vendar so bili z njega prevaljeni na lastni Jaz.« (*Ibid.*) Ta ugotovitev lepo pojasni še eno značilnost, ki loči melanholika od žalujočega, namreč, melanholik ne pozna sramu zaradi svojega stanja – jasno, ko pa žalitve, ki jih izreče proti sebi, v bistvu opisujejo nekoga drugega.

Deluzije manjvrednosti spremljajo še motnje v spanju in upor proti skrbi zase – »premaganje nagona, ki vsako živo bitje žene, da se oklepa življenja.« (*Ibid.*, 206) S to zadnjo ugotovitvijo, ki se ji tudi Freud sam v besedilu začudi – »psihološko zelo nenavadno« (*Ibid.*) – se melanholik znajde bližje domeni mrtvih kot pa žalujoči, približa se prostoru med dvema smrtma. Lahko pa tudi vstopi vanj – melanholik je pogosto nagnjen k samomorilnemu vedenju. Freud prav na primeru melanholije ugotavlja, da se Jaz lahko ubije le tedaj, »če lahko z obratom objektne investicije obravnava samega sebe kot objekt, če lahko usmeri proti sebi sovražnost, ki velja objektu in zastopa prvotno reakcijo Jaza proti objektom zunanjega sveta.« (*Ibid.*, 211) Izkaže se, da imata navidez nasprotni situaciji samomora in brezkončne zaljubljenosti pomembno skupno točko: v njej Jaz prizna premoč objektu.

Cilj »normalnega« žalovanja je v freudovski zastavitvi njegov konec; povrnitev nazaj v običajno stanje. Žalovanje je pojmovano kot liminalno stanje, kjer je transgresija dovoljena (in ne patologizirana) in je vedno v funkciji povrnitve v red – bolj kot se prepustimo žalovanju, več kot si privoščimo, bolj učinkovito se nato vrnemo v objem norme in strukture. Melanholijo pa Freud postavlja kot patologijo, četudi se običajno izteče podobno kot žalovanje, ne da bi pustila očitne sledi, izhod iz nje pa, kot pri žalovanju, osvobodi Jaz. Bivši melanholik zdaj zadovoljno uživa v »zadovoljitvi, da se lahko prizna za boljšega, odličnejšega od objekta.« (*Ibid.*, 216) Tovrsten narcistični srečen konec sicer navidez ne bi mogel manj spominjati na končni izhod iz žalovanja, vendar pa, kaj je smrt drugega, če ne (sadistični) triumf dejstva, da je izguba Drugega hkrati moja zmaga nad njim – Drugi je mrtev in jaz se od njega razlikujem, torej živim.

Kot smo povzeli zgoraj, Freud v spisu »Žalovanje in melanholija« (1987) razdela, da je izgubo mogoče (in nujno) *preboleti*, vendar tudi Freud sam ob smrti hčerke Sophie in kasneje še njenega sina Heinza v pismu švicarskemu kolegu Ludwigu Binswangerju piše: »Za tisto, kar izgubimo, najdemo mesto v sebi. Četudi se ob takšni izgubi zavedamo, da bo akutno stanje žalovanja minilo, nam je prav tako jasno, da bomo ostali neutolažljivi in nikoli ne bomo našli nadomestka. Ne glede na to, kaj bo zapolnilo praznino, in četudi bo praznina popolnoma zapolnjena, bo to vseeno ostalo nekaj drugega.« (Freud v O'Neill 2011, 303) Freud zase terja vsaj neko mero vztrajanja v žalovanju, ki ne popušča in se tako postavlja nasproti »normalnemu« občutju žalovanja, kot ga je definiral sam. Tako se, živeč v prisotnosti nemrtvih, tudi Freud sam znajde v situaciji, ko se »subjekta dotakne smrt in mu prepreči, da bi celostno naseljeval bodisi domeno živih bodisi mrtvih, ali pa med tema dvema domenama ohranil jasno ločnico.« (Davis 2007, 36)

Tu je smiselno uvesti Derridajevo razdelavo Freudovega koncepta melanholije, njegov upor proti odslovitvi mrtvih, vztrajanje pri melanholiji in razumevanje le-te kot etične drže; nenazadnje je vse to doletelo tudi Freuda samega. Pri tem se opiramo na zbirko njegovih esejev *The Work of Mourning*<sup>9</sup> (2001) in še posebej na spis z naslovom *Rams: Uninterrupted Dialogue – Between Two Infinities, the Poem* (2005), pa tudi na knjigo *Specters of Marx* (1994).

V delu *The Work of Mourning*, zbirki spisov, posvečenih mrtvim prijateljem in sodobnikom Derrida izgubljene poskuša naslavljaati tako, da bi zapolnil pretekle tišine in nadomestil tisto, kar ni bilo izrečeno med živimi. Davis (2007) opozarja, da je Derridajevo naslavljanje mrtvih hkrati kritika kartezijskega razumevanja subjektivnosti<sup>10</sup> – če je Descartesov subjekt lahko prepričan zgolj o eni stvari, in sicer o svojem lastnem obstoju, je Derridajevo perspektiva drugačna; subjekt razume kot »konstituiran skozi svojo izpostavljenost drugim; nikakršnega samostojnega, samozadostnega subjekta ni pred srečanjem z drugostjo.« (*Ibid.*, 143) Za Derridaja »*mislim, torej sem*« nujno implicira »sem mrtev« (2001, 158) Ali povedano z njegovimi lastnimi besedami: »Tam, kjer lahko izrečem co-

<sup>9</sup> V francoščini je knjiga izšla še nekoliko razširjena in s poetičnim naslovom, ki bolj ustrezno povzame njen duh: *Chaque fois unique, la fin du monde*.

<sup>10</sup> Zevnik (2010, 404) predstavi še foucaultovsko kritiko kartezijskega momenta, ki jo je ravno tako mogoče uporabiti za refleksijo subjektovega odnosa do smrti, vendar pa tak podvig presega fokus pričujočega prispevka.



*gito, sum*, vem, da sem podoba za drugega, podoba, ki jo gleda drugi, celo in še posebej smrtni drugi.« (*Ibid.*, 160)

Ni naključje, da Derrida vračanja mrtvih ne razume na način uganke. Skrivnosti ne ostanejo skrite in nedostopne, ker se nahajajo v območju tabuja, pač pa zato, ker jih ni mogoče artikulirati v jeziku; pri vračanju mrtvih gre za neko strukturno odprtost, za »naslavljanje živih s strani glasov preteklosti ali še ne formuliranih možnosti za prihodnost.« (Davis 2007, 13) Ne gre torej za psihoanalitsko detektivko s ciljem razrešiti skrivnost in odsloviti mrtvega, pač pa bolj za skrb za njegovo skrivnost. Vračanje mrtvih je tema, ki jo je mogoče misliti v post-strukturalističnem duhu, saj se izmika binarnim konceptualizacijam; ni mogoče reči, da je živ ali mrtev, prisoten ali odsoten, v sedanjosti ali v preteklosti. (*Ibid.*, 45–46) Ali povedano z Derridajevimi besedami: »Duh je hkrati viden in neviden, hkrati zaznaven in nezaznaven, sled, ki vnaprej označi prisotnost svoje odsotnosti.« (*Ibid.*, 75) Derrida tudi sam zatrdi, da je logika, ki ji sledimo pri obravnavi vračanja mrtvih, spektralna logika, kot ji pravi, logika dekonstrukcije. Spektralna logika razmišlja na način *dogodka*, ki vedno in nujno presega binarno, dialektično logiko. Logika dekonstrukcije, ki je torej na delu v tovrstnih tematizacijah, je najbolj jasna v elementu strašenja. Za Derridaja ima naslavljanje mrtvih potencial srečanja z ultimativno drugostjo, potencial nepričakovanega in nenačrtovanega dogodka, ki s sabo nosi obljubo izstopa iz nenehnega ponavljanja istega, (1994, 63; glej tudi Davis 2007, 75–76) skratka obljubo/grožnjo izstopa iz fantazme. Derrida nas tako v zaključku *Spectres of Marx* napoti, da se moramo naučiti živeti tako, da se naučimo »ne, kako govoriti [*to make conversation*] z duhom, pač pa, kako se z njim, z njo, pogovarjati [*to converse*], mu, ji podeliti ali vrniti glas, najsi bo to v sebi, v drugem ali v drugem v sebi: duhovi so zmeraj *tam*, četudi ne obstajajo, četudi jih ni več, četudi jih še ni.« (1994, 176)

154

Derridajev duh se torej ne vrne zato, da bi ga spet poslali stran, sporočilo, ki ga nosi, ni ključ do njegovega uničenja; s sabo nosi dediščino preteklosti in duh prihodnosti, je mediator novih oblik znanja. »Rečeno sistematično, pri dekonstrukciji gre za to, da se naučimo živeti z duhovi, pri psihoanalizi pa za to, da se naučimo živeti brez njih.«<sup>11</sup> (Davis 2007, 89) Derridajevo življenje z duhovi

<sup>11</sup> Brez njih, vendar ne na način nekega permanentnega, stabiliziranega mesta v odsotnosti, pač pa na način, da jih, ko se vrnejo, vedno znova odslovimo z nekim drugim označevalcem. Problem je namreč v tem, da vračanje (v psihoanalizi) zaznamuje nezmožnost Simbolnega, da poimenuje duha kot celega.



pa je prežeto z melanholijo, ki je vgrajena v sam koncept odnosov z drugimi, ni razumljena kot posledica dogodka neke izgube, pač pa predhaja vsak dogodek. (*Ibid.*, 147) V sklepnem delu eseja *Rams* Derrida najprej povzame Freudovo zastavitev melanholije, po kateri žalovanje vsebuje to, da nosimo Drugega v sebi. S smrtjo pride konec sveta in preživeli se zaveže, da bo s sabo nosil svet drugega, »svet po koncu sveta [...] Smrt vsakič [...] označi konec edinstvenega sveta, konec totalnosti.« (2005, 140) Na delu je introjekcija, internalizacija spomina, idealizacija. Po Freudu torej neuspešen, patološki izhod žalovanja označuje melanholija, Derrida pa jo izvzame iz domene patološkega ter jo preseli v kontekst etike: »Toda če *moram* (to je jedro moje etike) nositi drugega v sebi, da mu ostanim zvest, da spoštujem njegovo singularno drugost, potem določena melanholija še vedno protestira proti normalnemu žalovanju.« (*Ibid.*, 160) Derrida se upre Freudovi normi normalnosti: »norma ni nič več kot dobra vera amnezije.« (*Ibid.*) Etično dejanje tako ni idealizacija drugega, njegova integracija v jaz, ki zagotavlja, da ga bomo učinkovito in lahke vesti pozabili – s tem, ko ga naselimo vase, mu vzamemo drugost in zapišemo drugi smrti. Melanholik se temu upre; mrtvega noče umoriti še enkrat, edini način, da tega ne stori, pa je, da se upre tej amneziji žalovanja in sprejme melanholijo kot etično dolžnost do mrtvega drugega – *mora* biti melanholija! (Davis 2007, 148) Na tem mestu Derrida reformulira kartezijanski moto – Preden sem (Jaz), nosim (Drugega) (2005, 162). Izkaže se, kot zgroženo ugotavlja tudi sam, (*Ibid.*, 139) da, ko jih tako nosimo v sebi, smo bolj pripravljeni prisluhniti mrtvim in izgubljenim, kot pa tistim, ki so tu – morda zato, ker so se nam le oni nedvoumno razkrili kot neskončno drugi. Takoj pa, ko smo jim pripravljeni prisluhniti, smo jim pripravljeni tudi nasesti, še zlasti, če imajo o nas povedati kaj dobrega. Kdo pa pravi, da je smrt tista, ki nas hipoma preobrazi v resnicoljubneže? Kot ne gre verjeti mrtvim, lahko namreč zmoti zapišemo tudi melanholika, »ki pomeša izgubo in manko. [...] Obnaša se, kot da bi nekoč v preteklosti našel objekt, nato pa ga izgubil.« (Salecl 2007, 29)

### **Subjekt – objekt – abjekt : žalovanje – melanholija – emancipacija?**

Morda lahko tvegamo posplošitev, da je pri psihoanalitski obravnavi izgube in vračanja mrtvih v ospredju subjekt in njegova predelava izgube Drugega (žalovanje) ali pa (narcistična) identifikacija z njim (melanholija), pri Derridaju pa gre za Drugega kot takega, torej za objekt. Odtod morda tudi razlika v motivaciji enega in drugega pristopa: Freudovska psihoanaliza ima za produktiven odziv ob izgubi odpoved Drugemu, upor proti temu pa patologizira v koncep-

tu melanholije, Derrida pa trmasto nadaljuje odnos s svojimi mrtvimi. Freudovska psihoanaliza z nemrtvimi ravna tako, da jih skuša še drugič ubiti (v imenu ohranitve psihičnega zdravja in družbenega reda), Derrida pa jih ljubosumno zadržuje v liminalnem stanju med dvema smrtma. Skozi ves prispevek se niza jo analogije med smrtjo bližnjega in izgubo ljubezenskega objekta, posplošena sodba pa nam govori, da smrt (bližnjega) pogosteje povzroči žalovanje, izguba ljubezenskega objekta v tuzemstvu pa melanholijo. Za ugoden razplet je torej, kot v kriminalki, prikladno izhajati iz trupla. Med dvema smrtma so vsi tisti, katerih truplo se je znašlo v nenavadnih okoliščinah, katerih truplo odstopa od norme (je premlado za smrt, razmesarjeno, razpadlo), še zlasti pa tisti, katerih trupla enostavno ni – od številnih ubitih v Srebrenici, pogrešanih oseb, do izgubljenih ljubezenskih objektov. Brez varno zakopanega oz. sežganega trupla se okostnjaki naselijo v omaro nezavednega, brez neposrednega pogleda na truplo smrt ohranja poetično razsežnost, je skrivnostna, včasih vabljiva, romantična. Popularnokulturne reprezentacije smrti večinoma to iluzijo perpetuirajo – spomnimo se na estetiziran, tako rekoč erotiziran pogled na truplo, ki nam ga ponuja denimo serija CSI.<sup>12</sup> V sterilni zahodnjaški družbi pogled na truplo razbije romantično masko smrti, ki jo prekriva označena smrt – spomenik, krsta itd. – truplo pa je neoznačena smrt. Truplo, ko nanj pogledamo brez boga in izven znanosti, je absolutna abjekcija – »smrt, ki okuži življenje.« (Kristeva 1982, 4)

Takšno in drugačno truplo, grozljivo kot je, terja pogled. Vendar pa ga je strahljivo pogledati; tesnoba se skriva v vedenju, da nam umrli pogleda ne bo vrnil, da smo ostali brez pogleda Drugega. Na mestu, ki ga gledamo, na mestu Drugega, ni več ničesar, kar bi nam pogled vrnilo. Ampak saj je zmeraj tako, da ko nam živi Drugi vrne pogled, je to vselej samo vrnjena projekcija nas kot nas gleda Drugi, našega pogleda skozi pogled Drugega, naša samoprepoznava (identiteta) kot objekt želje Drugega, naša zasedba mesta podobe Ideala Jaza.

Freud terja, da pogled usmerimo drugam, Derrida trdi, da pogled nazaj ni nujno izgubljen, Žižek pa zapiše: »ni dovolj reči, da se bojimo duha [*spectre*] – duh sam se iz strahu šele pojavi, in sicer z našim pobegom pred nečim še bolj grozljivim: svobodo.« (1995, 27) Svoboda pomeni prepoznati, da ni relevantno, ali je Drugi živ ali mrtev – gre zgolj zato, da se šele v smrti razkrije kot tak; neskončno

<sup>12</sup> Ta pogled je vedno dvojno posredovan, najprej preko zaslona, nato pa še znotraj serije same; truplo je fotografirano, analizirano pod mikroskopom, projicirano na steno...

Drugi. Kot pokaže Derrida, smrt naseljuje kartezijanski *cogito*, subjekt je vedno tesnoben, je v stanju konstantnega žalovanja, žaluje za Drugim in žaluje za sabo. (Davis 2007, 144) Vendar pa »dejanje svobode kot realno ni le transgresija tistega, kar imamo za 'realnost', temveč je ukinitve naše temeljne zadolženosti navideznemu Drugemu. Lacan je torej tu na strani Marxa nasproti Derridaju; z dejanjem, kot pravi Marx, 'mrtvim prepustimo, da pokopljejo svoje mrtve'.« (Žižek 1995, 27–28)

Madžarska psihoanalitika Abraham in Torok (Davis 2007) v duhu discipline, ki ji pripadeta, izgubljenega tako kot Freud skušata potisniti varno in dokončno onkraj, vendar pa to počneta bolj kruto in pa – v imenu ljubezni. S pomočjo njunih tematizacij in koncepta objekta (Kristeva 1982) bomo skušali v sklepnem delu načrtati tretjo pot ob žalujočem izganjanju (vase) izgubljenega objekta in melanholičnem uporju proti izgubi, pot, ki je svobodna in kruta in nemogoča, saj kot je »svoboda [...] po naravi neomejena, [...] se mora sprijazniti s tem, da je strašna, tvegana in napol slepa.« (Eagleton 2008, 66) In še: »Absolutna svoboda cveti le v območju somraka [...] Kot mejni lik, ki lebdi med življenjem in smrtjo, med časom in večnostjo« (*Ibid.*, 148) Razlika med svobodo in nesvobodo je v tem, da tisti, ki ni svoboden, išče smisel, bistvo svojega življenja – in išče ga vedno v Drugem in za Drugega. Svoboda je tako odtegnitev zahteve po smislu in odstop od zaveze Drugemu.

Abjekcija je »odpoved nečemu, kar bi radi obdržali, odpoved nečemu, kar vidimo kot del sebe, vendar hkrati kot nekaj *drugega*.« (*Ibid.*: 8) Abjekt je nekaj, kar zavračamo, vendar se temu nismo pripravljeni odpovedati, ni subjekt niti objekt, saj je nekoč bil subjekt, ki pa še ni izgnan v stanje objekta. Abjekt je tako domač, pa vendar tuj, je del konstitucije subjekta, ki je zdaj poškodovana, raztelesena. Na tem mestu uvedemo splošno paralelo s tistim, kar »obstaja [...] od libida, kar ne more biti prevedeno v označevalce, kar ne more nastopiti na mestu Drugega, kar ne more biti označeno in prenešeno kot nek označevalec.« (Miller 1994, 192) Po Lacanu gre za mali *a*, ki ga kot preostanek proizvede razlika med libidom in jezikom, »presežna vrednost. Ta mali *a* je del libida, ki ne more biti prenešen na mesto Drugega.« (*Ibid.*)

Abraham in Torok za vračanje mrtvih uvedeta koncept fantoma, ki ga razumeta analogno – kot Drugega, ki naseljuje naš jaz. Fantom ni vračanje potlačenega, oz. vsaj ne tistega, kar je potlačil subjekt, ki ga fantom preganja. Fantom se usi-

dra v naše nezavedno, do njega nimamo dostopa, pravzaprav niti ne vemo, da je tam – posledice pa so lahko katastrofalne; ne pozabimo, da se je fantom vrnil, da prikrije nekaj slabega, nekaj neizgovorljivega, da ohrani svojo strašno skrivnost. Fantom – lažnivec bo storil vse, da bo ohranil skrivnost in se izmaknil sramoti. (Davis 2007, 94) Travma skratka ni zmeraj naša lastna; pogosto jo v naše nezavedno podtakne Drugi. Travma oz. skrivnost drugega je zakopana v našem nezavednem in do nje torej nimamo dostopa, v nas pa se je naselila preko hrbtna strani komunikacije – preko izogibanj, molkov, lapsusov, evfemizmov in tabujev, na kratko preko komunikacije enega nezavednega z drugim. Kot staroselce povsod po svetu, tudi nas naseljujejo izgubljeni predniki in bližnji. Fantom preganja, straši subjekta s skrivnostmi, ki nimajo zveze z njegovo lastno izkušnjo. Subjekt se tako znajde v situaciji, ko pred javnim razkrinkanjem brani skrivnost, ki je niti sam ne pozna, »še več, ker je ta skrivnost sramotna ali škandalозна, mora preživeti Jaz ubogati nekaj, čemur Abraham in Torok pravita 'zaveza k nevedenju' [*obligation de nescience*].« (Ibid., 78) Gre za zagotavljanje, da subjekt ne ve, kaj ve, in da tega, česar ne ve, nikoli ne bodo izvedeli drugi. Fantom je radikalni tujek v našem nezavednem, ni nastal skozi dinamično igro potlačitve, introjekcije, fantazme (nad temi subjekt terja vsaj neko mero lastništva), zato je psihoanalizi težko dostopen – nič nam ne pomagajo reference iz psihičnega življenja posameznika, ki ga straši fantom. Ne preganjajo nas le osebne travme, enako grozljivo nas strašijo tudi neizgovorljive skrivnosti prejšnjih generacij – duh se tako iz mediatorja, ki nas popelje k rešitvi, sprevrže v vzrok problema in vir razdora. Vračajo se tisti mrtvi (in izgubljeni, dodajmo), ki so s sabo odnesli neko srhljivo skrivnost – in vračajo se, da bi žive *zapeljali* v past – fantom nima interesa, da bi dovolil razkritje skrivnosti, nasprotno, preslepil bo subjekta in se zarotil proti njegovim interesom. (Ibid., 78–81)

Kar beremo kot ključen prispevek Abrahama in Torok k temi, je njun navidez brezčuten, strog odnos do mrtvih. Njun koncept fantoma označuje mrtvega prednika, ki še vedno živi v nas in varuje svoje umazane skrivnosti pred tem, da bi prišle na dan. Mrtvi se v njunem razumevanju ne vračajo zato, da bi popravili krivice in razrešili skrivnosti, pač pa, da bi nas – kot so nas v življenju – zavajali naprej tudi v smrti. Duhovi Abrahama in Torok imajo vsaj eno zelo človeško potezo: lažejo, da bi bili videti bolje. (Ibid., 10) Odgovore, razodetja in tolažbe, ki jih prinašajo, moramo razkrinkati kot lažne in varljive. Abraham tako v sijajnem postmodernem pristopu *izvajanja* teorije spiše »manjkajoče« zadnje dejanje Hamleta, ki je polno deziluzij; Hamlet se ne zaključí s katarzo, konča se

zgolj, ker »ni ostal nihče več, ki bi ga lahko ubili.« (*Ibid.*, 77) V Abrahamovem zadnjem dejanju Hamlet ni smrtno ranjen, ponovno pa se pojavi duh njegovega očeta, ki Fortinbrasa prepričuje, naj zasede prestol. Bralcu se razkrijejo nove dimenzije zgodbe: Hamletov oče ni bil žrtev strahopetnega umora, pač pa je s pomočjo Polonija sam morilec – Hamletu in v tem dodatem dejanju Fortinbrasu se prikaže zato, da bi to resnico prikrl. Ko pride na plano resnica, duh Hamletovega očeta izgine, Hamlet postane kralj ter gre s Fortinbrasom in Horacijem na pijačo. (*Ibid.*)

Če je za Derridaja emancipacija sposobnost soočanja z Drugostjo, Abraham in Torok tej Drugosti nadeneta še eno dimenzijo, ki jo postavlja bolj na trdna tla; namreč, ne gre ji zaupati. Ključno pri tem je, da se fantoma vendarle da izgnati, ko razkrinkamo njegove laži in prevare. Četudi se vrne zato, da bi prikrl resnico, se lahko dokopljemo do prave motivacije za njegovo vrnitev. Ni vračajoči se mrtvi tisti, ki bo popravil krivice, razkril resnico in nam olajšal življenje, pač pa bo to storil kvečjemu terapevt, in to tako, da bo razkrinkal njegove laži. Ena zadnjih vrstic, ki jih je v življenju zapisal Abraham, priča o tem, da je vsak uspešen eksorcizem fantoma korak k boljšemu svetu: »To zagotavlja, vsakič znova, majhno zmago Ljubezni nad Smrtjo.« (*Ibid.*, 81) Zgodi se morda ultimativna sekularizacija Drugega, k šele vodi v – neskončno samotno, pa vendarle – svobodo. Morda je najtemnejša, najbolj tesnoba in najbolj grozljiva skrivnost, ki jo skuša fantom za vsako ceno ohraniti nerazrešeno, dejstvo, da njegova nedavna smrt ni nič spremenila, saj je bil že od vselej mrtev, neskončno Drugi.

## Sklep

Za konec stvari postavimo na glavo. Taksonomija smrti je po nepotrebnem podvojena skozi para živo – mrtvo in mrtvo – nemrtvo. Če je subjektivizacija pogojena z vstopom v Simbolno, kamor nas popelje Drugi, se Simbolno, univerzum besede, izkaže ne za prizorišče živega, pač pa neživega, mrtvega, saj »vsak jezik je mrtev jezik, tudi jezik, ki ga sami govorite [sic!]*»* (Miller 1994, 187-188) Edina smrt, ki je Jaz ne more misliti, je svoja lastna, vse Drugo je že od vselej v domeni simbolne mortifikacije, torej mrtvo. Žižkovo vračanje mrtvih kot izterjava neplačanih dolgov je smiselno zgolj znotraj para mrtvo – nemrtvo, če pa se vrnemo na osnovni fantazmatski par živo – mrtvo, lahko rečemo zgolj: »Kakšnih dolgov?!« Mar ni edini dolg Drugemu to, da se ne pretvarjamo, da nam je pomembnejši od nas? Melanholik, ki »špara« libidinalno energijo,

ki se upira izteku žalovanja in vedno novi investiciji (vedno manjši) v vedno nove objekte, je tisti, ki fokus vrača nase, kar pa neredko vodi v samomor. Po Lacanu (Salecl 2007, 31–32) gre samomor pogosto razumeti v kontekstu fantazme; zlasti v primeru samomora s skokom skozi okno: »Subjekt pripelje do samouničenja to, da se je njegova fantazma sesula – zdi se, kot bi dobesedno skočil ven iz nje.« (*Ibid.*) Melanholik torej, če že uspe izstopiti iz fantazme, ki »daje njegovemu življenju percepcijo konsistentnosti in stabilnosti,« (*ibid.*, 44) izstopi v smrt. Tesnoba za razliko od fantazme v subjektu vzbuja občutek nelagodja, vendar pa hkrati fantazmo oropa njene potentnosti; »v subjektu ustvarja stanje pripravljenosti, v katerem je lahko manj paraliziran in presenečen nad dogodki, ki lahko v temeljih porušijo njegovo fantazmo.« (*Ibid.*, 44–45) Kaj ni vračanje mrtvih v resnici nesposobnost odreči se travmi izgube, nepripravljenost izgubiti travmo, strah pred tem, da bi od vselej mrtvega Drugega postavili na njegovo mesto? Če hočemo drugačen izhod za melanholika, začnimo na začetku. Razbiti moramo fantazmatski okvir, ki ga sploh vzpostavlja, saj je melanholik pogled, kamor je usmerjena želja kartezijske logike. Melanholika ni mogoče misliti izven dualizma življenje-smrt oz. izven dualizma telo-duh – na fenomenološki ravni je to razlika med življenjem in smrtjo in/ali izgubo, na epistemološki ravni fantazme pa je to razlika med dvema življenjema, ker smrt misliš kot živo, kot nekaj, kar proizvaja učinke, je torej jezikovno strukturirana. Izgubiti je treba izgubo, fantazmatski okvir, ki to izgubo proizvaja in jo esencializira s smrtjo/izgubo. Etika sprejetja lastne smrti in njena hrbtna plat, nesprejetje smrti Drugega, je ultimativna fantazma kartezijskega subjekta. Fantazma ima svojo fantazmo in tisti hip, ko v (katerikoli) teoriji stoji, fantazma postane fikcija, ne pa ogrodje fikcije. Potemtakem lahko iz fantazme izstopi le tisti, za čigar fantazmo v osnovi gre. Pomislimo za hip spet na Hamleta in Abrahamov razplet dodatnega dejanja – nikogar več ni, da bi ga lahko umorili, laži so razkrinkane [...] pojdimo torej na pijačo. Teoretiku pa, ki bi se svoje fantazme oklepal in nam prisodil pozicijo psihotika ali naše početje razlagal v kontekstu narcizma, manije ipd., zgolj vprašanje: je pivo kaj slabše, če se našemu užitku ob njem pripiše patološki status? Če že, velja prej nasprotno.

## Bibliografija

Davis, Colin, *Haunted Subjects. Deconstruction, Psychoanalysis and the Return of the Dead*. Hampshire, New York: Palgrave Macmillan, 2007.

- Derrida, Jacques, *Specters of Marx: The State of The Debt, The Work of Mourning, And The New International*. New York, London: Routledge, 1994.
- »Rams: Uninterrupted Dialogue – Between Two Infinities, the Poem«, V: *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, avtor Jacques Derrida, 135–163. New York: Fordham University Press, 2005.
- *The Work of Mourning*. Montaža Pascale-Anne Brault in Michael Naas. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2001.
- Eagleton, Terry, *Sveti teror*. Ljubljana: Sophia, 2008.
- Faulkner, Joanne, *Dead Letters to Nietzsche; or, the Necromantic Art of Reading Philosophy*. Athens: Ohio University Press, 2010.
- Freud, Sigmund, »Das Unheimliche«. V: *Das Unheimliche*, ur. Mladen Dolar, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1994, str. 5–36.
- »Žalovanje in melanholija«. V: isti, *Metapsihološki spisi*, Ljubljana: Založba ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1987, str. 197–217 [Ponatis 2012, *Studia Humanitatis*, Ljubljana 2012: 193–211].
- Kristeva, Julia, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press, 1982.
- Lacan, Jacques, *Etika psihoanalize*. Ljubljana: Delavska enotnost, 1988.
- Miller, Jacques-Alain, »Interpretirati vzrok: Od Freuda do Lacana« *Problemi-Eseji* (Društvo za teoretsko psihoanalizo), št. 4–5 (1994): 175–193 in isti, *O nekem drugem Lacanu*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2001, str. 21–44.
- O'Neill, Mary, »Speaking to the dead: Images of the dead in contemporary art«, *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine* (SAGE) 15, št. 3 (2011): 299–312.
- Rakoff, Vivian M., »Psychiatric Aspects of Death in America«, V *Death in American Experience*, montaža Arien Mack, 149–161. New York: Schocken Books, 1973.
- Salecl, Renata. *O tesnobi*. Ljubljana: Založba Sophia, 2007.
- Šterk, Karmen. »You can only die thrice: death and dying of a human body in psychoanalytical perspective«, *Journal of Religion and Health* 49, št. 4 (2010): 591–602.
- Zevnik, Luka. »Towards a new perspective in cultural studies: Emotional and spiritual problems and happiness in contemporary Western societies«, *International journal of cultural studies* 13, št. 4 (2010): 391–408.
- Žižek, Slavoj, *Enjoy your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*. New York, London: Routledge, 1992.
- »I Do Not Order My Dreams«, V: *Opera's Second Death*, avtorja Slavoj Žižek in Mladen Dolar, 103–226. New York, London: Routledge, 2002.
- *Interrogating the Real*. Ur. Scott Stephens in Rex Butler. London, New York: Continuum International Publishing Group, 2010.
- »Introduction: The Spectre of Ideology«, v: *Mapping Ideology*, ur. Slavoj Žižek, London: Verso, 1995, str. 1–33.



- »Between Two Deaths: The Culture of Torture«, *London Review of Books*, 3. June 2004: 19.
- *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge, London: The MIT Press, 1991.
- *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge, London: The MIT Press, 2003.
- *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, London, New York: Verso, 2000.